

La analogía Beatriz-Cristo

Rosario SCRIMIERI
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

Desde la perspectiva del símbolo, se considera la función de los intertextos evangélicos explícitos e implícitos de la *Vita Nuova* como función analógica así como sus efectos, según la analogía meramente formal o la analogía *entis*, sobre el significado de Beatriz.

Palabras clave: Analogía, intertextualidad.

ABSTRACT

From the point of view of the symbol, it is considered as an analogic function the evangelical implicit and explicit intertexts of the *Vita Nuova* and its formal and *entis* *analogia* effects upon Beatrice's meaning.

Key words: Analogy, Intertextuality.

1. Estas reflexiones tratan de interpretar el significado y alcance del intertexto escritural y evangélico implícito en la *Vita Nuova*. Como es sabido esta cuestión ha suscitado un debate entre quienes califican el contenido de esta obra estrictamente profano o laico, considerando ese intertexto como un recurso retórico formal, y aquellos otros que ven en el mismo, en cambio, un indicio suficiente para justificar una lectura simbólico-religiosa de la obra. Nosotros no queremos entrar directamente en ese debate sino que como punto de partida de nuestra investigación vamos a considerar la *Vita Nuova* desde la perspectiva del símbolo, recuperando para ella el carácter polivalente y abierto de los símbolos que la construyen. Si nos atenemos a la definición que hace Jung del símbolo «como la mejor formulación posible y, por tanto, como la formulación más clara y característica que por el momento puede hacerse de una cosa relativamente desconocida» (*Tipos psicológicos*: 554), recuperar la perspectiva simbólica para la *Vita Nuova* significa tratar de devolver a las imágenes y al proceso que en ella se narra la apertura de una situación cuya naturaleza y explicación últi-

mas no son claramente conocidas; significa no considerar el símbolo que la obra misma representa como expresión de unos conceptos y de un proceso sabidos y explicados de acuerdo con una ideología determinada, es decir, como una alegoría; y significa también considerar ese símbolo —como ocurre en toda teoría científica que propone una hipótesis— como «una designación anticipada de una situación factual que en lo esencial es aún desconocida» (*Tipos psicológicos*: 555), y para la cual dicho símbolo, por el momento, constituye su mejor formulación.

La hipótesis en la que descansa nuestra interpretación es que la «situación factual» y «en lo esencial aún desconocida» que se narra en la *Vita Nuova* alude al proceso que Jung denomina individuación¹. La representación de este proceso se realizaría a través de una serie dinámica de símbolos o imágenes arquetípicas² que culminan en el símbolo del sí-mismo, la imagen de Dios en el alma³. En esa dinámica cumpliría una función esencial el arquetipo del ánima del que por lo menos es necesario poner de relieve los siguientes aspectos: su conexión con el eros y con la vivencia de las relaciones amorosas externas pues la imagen llamada a representarlo recae sobre aquella persona que mejor acoge las proyecciones inconscientes del sujeto. Es el eros, la atracción, la vincula-

¹ Por individuación entiende Jung «el proceso de formación y particularización de seres individuales y, en especial, el desarrollo del individuo psicológico como ser distinto de lo general, distinto de la psicología colectiva. La individuación es, por tanto, *un proceso de diferenciación* cuya meta es el desarrollo de la personalidad individual» (*Tipos psicológicos*: 535); un proceso que «coincide con el desarrollo de la consciencia a partir del originario *estado de identidad*».

² Indicadores del proceso de individuación son una serie de símbolos arquetípicos observados y descritos por Jung, como la sombra, el ánima (el *animus* como arquetipo correspondiente en la psique de la mujer) y el sí-mismo, cuya forma e imagen varía según los individuos y para cuya descripción e interpretación es de la mayor importancia el conocimiento de la mitología y de las formas simbólicas de la historia de la humanidad. Los arquetipos son un «factor formal *a priori*, en sí mismo no intuible, de lo psíquico; son en cierta forma la representación psíquica de los instintos, razón por la cual se manifiestan de manera idéntica en todo lugar y en todas las épocas en las denominadas imágenes arquetípicas (cfr. símbolos religiosos) o formas de comportamiento arquetípicas» (Meier en Jung-Pauli 1996: 320).

³ El arquetipo del sí mismo constituye la meta de la individuación y se identifica desde la perspectiva cristiana con la figura de Cristo. Con este concepto Jung se refiere «al conjunto íntegro de todos los fenómenos psíquicos que se dan en el ser humano y que expresa la unidad y totalidad de la personalidad global» (*Tipos psicológicos*: 562). En la medida, sin embargo, en que la totalidad, a consecuencia de su componente inconsciente, nunca puede ser enteramente consciente, el concepto de sí-mismo, propiamente hablando, es empírico sólo en parte y, por tanto, en esa misma medida es un *postulado*. La totalidad, meta de la individuación, que representa el sí-mismo, es un concepto transcendente cuyo referente, en último término, permanece incognoscible e indeterminable. Empíricamente, sin embargo, el sí-mismo aparece en sueños, mitos y cuentos en la figura de una «personalidad de orden superior», como el rey, el profeta, el salvador, o en la figura de un símbolo de la totalidad, como el círculo, el cuadrado, la *quadratura circuli*, la cruz. Son símbolos que se muestran dotados de una significativa *numinosidad*, vinculados con la manifestación y experiencia de lo divino en el alma. Por ello, la individuación junguiana, remitiendo al contacto y experiencia con el arquetipo del sí-mismo, tiene como meta la apertura en la consciencia de un espacio en que se manifiesta la divinidad o la experiencia de Dios.

ción, el principio que confiere al ánima su especial importancia e intensidad⁴. En segundo lugar, su relación con los aspectos indiferenciados que todavía no han sido integrados conscientemente en la conciencia y, en consecuencia, su carácter de arquetipo mediador entre el yo consciente y lo inconsciente. El ánima se genera y vive en lo inconsciente, fuera del tiempo físico, y como perteneciente a lo inconsciente, aparece también como función inferior de la conciencia, en el sentido de función indiferenciada de los contenidos inconscientes. Debido a ello, el ánima posee conocimientos que son propulsores del crecimiento y desarrollo espiritual. Gracias a esta característica surge el tercer aspecto del ánima que Jung denomina «función de lo sagrado» pues las experiencias que proceden del encuentro con este arquetipo tienen el poder de ligar al individuo con la dimensión de lo trascendente (no en un sentido metafísico sino en el de propiciar el paso de un estado a otro de conciencia), desde donde se configuran y crean los presupuestos de una nueva vida para quien entra en contacto con ella. Desde esta consideración del ánima como manifestación de lo sagrado y como función mediadora con lo inconsciente, propiciadora de la manifestación del sí-mismo —imagen arquetípica de la divinidad— cobra para nosotros sentido la presencia del intertexto evangélico pues sitúa el proceso representado en la *Vita Nuova* en la dimensión de lo sagrado, le otorga un carácter «religioso» en el sentido etimológico que tiene esta palabra de «religare», de reunir al hombre con lo profundo de sí mismo, donde subyace y se manifiesta el arquetipo de la divinidad.

Desde esta perspectiva de lo sagrado del proceso simbólico representado en la *Vita Nuova* es interesante detenerse en el intertexto evangélico implícito en la respuesta de Dante a las jóvenes damas florentinas (XVIII), y que fue puesto de relieve por primera vez por Singleton:

A che fine ami tu questa tua donna, poi che tu non puoi sostenere la sua presenza? Dilloci, ché certo lo fine di cotale amore conviene che sia novissimo» (XVIII, 3). /.../ «Madonne, lo fine del mio amore fue già lo saluto di questa donna /.../ Ma poi che le piacque di negarlo a me, lo mio Signore Amore, la sua merzede, ha posto tutta la mia beatitudine in quello che non mi puote venire meno» (XVIII, 4).

Bajo las palabras de Dante subyace la frase que Jesús dirigió a Marta para referirse a la opción de su hermana María. Ésta había preferido permanecer junto a él escuchándole en vez de afanarse en los trabajos de la casa como, en cambio, había hecho Marta. Una opción que simboliza la superioridad de la vida contemplativa —«quae non auferetur ab ea» (San Lucas, 10, 42): «María ha

⁴ Por ello, la unificación de contrarios propiciada por el ánima «no es en modo alguno un asunto exclusivamente *intelectual*. Por ello decían los alquimistas: «Ars totum requirit hominem!». Pues sólo a partir de su totalidad puede el hombre crear un modelo del todo» (Jung en Meier 1996: 145).

elegido la parte que no le será quitada»— en oposición a la vida activa. Estas palabras que transparentan las de Jesús y que aluden a algo que no puede serle arrebatado al hombre, algo cuya firmeza está más allá de toda vicisitud y contingencia humana, interpretadas en términos psicológicos, a la luz del proceso de individuación de Jung, apuntan a la dinámica de la conciencia hacia la realización del sí-mismo, lo que en la tradición religiosa cristiana constituye el itinerario del alma hacia Dios. En último término la individuación junguiana pondría en evidencia los aspectos psicológicos que subyacen en ese itinerario religioso espiritual, o si se quiere a la inversa revelaría el carácter «religioso» («religante») de los procesos psicológicos que subyacen en la individuación⁵. De esta manera, creemos que nuestra hipótesis de interpretación, desde la perspectiva simbólica de los arquetipos de Jung, neutraliza la polémica inicialmente mencionada sobre el significado profano o religioso de la *Vita Nuova*, dado que el símbolo interpela la dimensión de lo sagrado que en sí misma posee la existencia.

Cristo como manifestación de Dios en el alma y como dador al hombre de algo que no puede serle arrebatado, sería una manifestación del sí-mismo, al igual que lo ha sido el dios Amor en determinados momentos de la historia del protagonista, inspirándole una actitud liberada de toda contingencia, como se desprende de las palabras: «Ego tanquam centrum circuli, cui simili modo se habent circumferentie partes; tu autem non sic» (XII, 4). Esta imagen, que

⁵ Por esta razón Jung ha recibido la crítica tanto del sector religioso como médico-científico. El primero acusa de psicologismo al modo en que Jung aborda el fenómeno religioso viendo en su pensamiento una amenaza destructora del fundamento objetivo y transcendente del referente sagrado y de la misma divinidad; el segundo, de «misticismo», espiritualismo, a procesos cuyo origen es estrictamente de carácter psíquico y funcionamiento de lo inconsciente. Jung respondió con claridad y en diversas ocasiones a estas críticas. Valgan ahora como resumen estas reflexiones: «Mientras la religión continúe siendo sólo una creencia en una forma exterior, y mientras la función religiosa no se convierta en una experiencia del alma, no habrá ocurrido nada esencial. Es menester comprender aún que el *mysterium magnum* no existe sólo en sí mismo, sino que se funda también y principalmente en el alma humana. El que no sepa esto por experiencia podrá ser un hombre sumamente docto en teología, pero no tiene la menor idea de lo que es la religión /.../ cuando demuestro que el alma, por su naturaleza, posee una función religiosa, y cuando postulo que la misión más elevada de toda educación (me refiero a la de los adultos) consiste en llevar a la conciencia ese arquetipo de la imagen de Dios, o bien su irradiación y efectos, es precisamente cuando la teología me toma de un brazo y me acusa de *psicologismo*. Si no supiera por experiencia que en el alma existen valores supremos /.../, la psicología no me interesaría absolutamente nada, puesto que el alma no sería sino un mísero humo. Pero por centenares y centenares de experiencias sé que no es tal, sino que más bien contiene la correspondencia de todas las cosas que el dogma formuló, y aun algunas otras más, circunstancia que precisamente da al alma la capacidad de ser el ojo al cual le ha sido dado contemplar la luz. /.../ No fui yo quien inventó una función religiosa del alma, sino que sencillamente presenté los hechos que demuestran que el alma es *naturaliter religiosa*, esto es, que posee la función religiosa: una función de la que yo no la doté con mis interpretaciones, sino que ella misma produce sin que la mueva a ello ninguna clase de opiniones o sugerencias» (*Psicología y alquimia*: 23). /.../ «... la psicología hace lo contrario de lo que se le reprocha: crea posibilidades de comprender mejor las cosas que existen, y enseña a ver el sentido de los dogmas; la psicología, pues no destruye absolutamente nada, sino que ofrece nuevos habitantes a una casa vacía» (*Psicología y alquimia*: 25).

constituye un símbolo inmemorial del orden y de la perfección de la divinidad, formula del modo mejor posible algo desconocido pero intuitivo, el centro de la psique, el sí-mismo, el punto equidistante respecto del que todas las fuerzas que se debaten en ella han de ordenarse y cuya experiencia es fuente de una plenitud que no puede serle arrebatada a quien la experimenta, al contrario de lo que fue el saludo de la amada, que dependía de algo contingente y externo al sujeto.

2. En el capítulo XXIV, tras la visión que anuncia la muerte de Beatriz, es explícita la analogía entre Beatriz y Cristo. Dante, a pesar de la advertencia que le ha proporcionado la visión sobre la fragilidad de la condición humana y a pesar del anuncio de la muerte de Beatriz, sigue inmerso en el estado de felicidad de la «lode» pues todavía compondrá los sonetos «Tanto gentile e tanto onesta pare» (XXVI) y «Vede perfettamente onne salute» (XXVI). Luego, «pensoso», siente un «tremuoto nel cuore», como si estuviera ante la presencia de Beatriz y en estado de vigilia le sobreviene una visión que denomina «immaginazione d'amore». Ve en ella al dios Amor y después acercarse hacia él a la dama de Cavalcanti, llamada Giovanna pero apodada Primavera a causa de su belleza, y detrás a Beatriz⁶. Entonces el dios Amor dice a Dante que entre Giovanna-Primavera y la «mirabile Beatrice» existe una relación comparable con la que se da entre San Juan Bautista y la «verace luce», expresión con la que designa a Cristo. A través de la igualdad del nombre, Giovanna-Giovanni, y de un sutil juego etimológico de la palabra Primavera que al modo de la tradición isidoriana hace derivar de «prima verrà», el dios Amor explica la relación que existe entre la «donna» de Cavalcanti y Beatriz: aquella es la «precursora» de ésta última. El pasaje establece, pues, una analogía de relaciones, una semejanza externa y formal que desde la lectura prevalentemente metapoética que se ha hecho de este capítulo induce a construir series relacionales como las siguientes: Giovanna es la «precursora» de Beatriz, como Cavalcanti es el precursor de Dante, como la *Vita Nuova*, «profecía de una profecía» (Gorni, 1996), es la precursora de la *Commedia*, relaciones analógicas que tienen como término comparante la relación existente entre San Juan Bautista, precursor de Cristo, y Cristo mismo⁷.

⁶ «/.../ io vidi venire verso me una gentile donna, la quale era di famosa bieltade, e fue già molto donna di questo primo mio amico. E lo nome di questa donna era Giovanna, salvo che per la sua bieltade, secondo che altri crede, imposto l'era il nome Primavera; e così era chiamata. E appresso lei, guardando, vidi venire la mirabile Beatrice. Queste donne andaro presso di me così l'una appresso l'altra, e parve che Amore mi parlasse nel cuore, e dicesse: «Quella prima è nominata Primavera solo per questa venuta d'oggi; ché io mossi lo imponentore del nome a chiamarla così Primavera, cioè prima verrà lo die che Beatrice si mostrerà dopo la imaginazione del suo fedele. E se anche vogli considerare lo primo nome suo, tanto è quanto dire «prima verrà», però che lo suo nome Giovanna è da quello Giovanni lo quale precedette la verace luce, dicendo: «Ego vox clamantis in deserto: parate viam Domini» (XXIV, 3-5).

⁷ La interpretación metapoética de este pasaje ha primado entre los autores, reconociéndose «dietro la gerarchia delle due donne, una dignità graduata da riconoscere per analogia ai loro amanti»

Ahora bien, además de este pasaje, existen otros en la *Vita Nuova* en los que a través del uso de los intertextos evangélicos el narrador hace emerger de un modo implícito la analogía entre Beatriz y Cristo. Así, el pasaje del evangelio de San Mateo referido a la crucifixión y muerte de Jesús, presente en la descripción que hace Dante del espacio que le presenta la visión narrada en el capítulo XXIII. Aunque sea necesario matizar el hecho de que textualmente ese pasaje está asociado con la muerte de Dante, no cabe duda de que la descripción siguiente referida exclusivamente a la muerte de Beatriz recuerda los términos en que en los evangelios se describe la ascensión de Jesucristo al cielo⁸. Igualmente en el capítulo XXVI, cuando se describe el paso de Beatriz entre la gente suscitando admiración y alabanza, subyace la analogía del paso de Jesús entre la multitud⁹. En el mismo pasaje en que el dios Amor establece la relación analógica Giovanna - Beatriz / San Juan Bautista - Cristo, un poco después el dios añade: «E chi volesse sottilmente considerare, quella Beatrice chiamerebbe Amore per molta simiglianza che ha meco» (XXIV, 5), sobrenombre en el que, para De Robertis «viene a trasparire la grande equazione giovannea (*Ioann.*, IV, 8) «Deus charitas est»; per cui l'identità Beatrice-Cristo, implicita nella considerazione precedente, è qui proposta esplicitamente attraverso il termine comune di Amore» (De Robertis, 1980: 169).

Si consideramos, por tanto, la función del intertexto evangélico como función analógica, vemos cómo además de la analogía explícita entre Beatriz y Cristo del capítulo XXIV, existen en el «libello» analogías implícitas del mismo orden. Es lícito preguntarse entonces si en todos estos casos se sobrepasa el mecanismo de la analogía puramente formal de relaciones y se llega a la analogía *entis*; es decir, respecto de estos pasajes es lícito preguntarse si las cualidades y valores del término comparante se transfieren al término comparado de forma que éste queda dotado de las cualidades y de los valores inherentes a

(Gorni 1996: 264). De Robertis y Gorni han realizado interesantes y ricas aportaciones al poner en relación este pasaje con la consciencia que tiene Dante del valor de su propia poesía y en concreto de lo que será la *Commedia* respecto de la poesía que le ha precedido. «Così, nell'esile struttura, la figura di Giovanna-Primavera, antisignana di Beatrice ventura, può leggersi come una *mise en abyme* dello stesso libello, che si rispecchierebbe, al suo centro, nella donna di Guido. Se la *Vita* è il testo precursore del poema, e Giovanna precorre Beatrice, per analogia la donna di Guido prefigura la *Vita Nuova* /.../ a quel modo che Beatrice è figura della *Commedia*» (Gorni 1996: XLIV).

⁸ «/.../ e pareami vedere moltitudine d'angeli li quali tornassero in suso»: esta expresión y toda la escena descrita tienen como fuente a *Lucas*, II, 13-5: «Et subito facta est cum Angelo multitudo militiae caelestis laudantium Deum et dicentium: "Gloria in altissimis Deo..."» (De Robertis 1980: 154); «/.../ A me pareva che questi angeli cantassero gloriosamente, e le parole del loro canto mi pareva udire che fossero queste: *Osanna in excelsis*»: con estas últimas palabras se saluda la entrada de Jesús en Jerusalén, según el evangelio de San Marcos XI, 10 (De Robertis 1980: 154).

⁹ «Questa gentilissima donna /.../ venne in tanta grazia de le genti, che quando passava per via, le persone correano per vedere lei» (XXVI, 1), que recuerda la aglomeración de la multitud alrededor de Jesús: «et multa turba /.../ secuta est eum /.../ et qui circa Tyrum et Sidonem, multitudo magna, audientes quae faciebat, venerunt ad eum» (Marcos, 3, 7-8) (Colombo 1993: 135).

aquél; en el caso de Beatriz, la pregunta sería si las cualidades de Cristo son transferibles a ella gracias al juego de la analogía.

En este sentido, Singleton que es uno de los intérpretes que más lejos ha llevado el valor cristológico de Beatriz, insiste en que en el pasaje en que Amor establece la relación Giovanna-Beatriz / San Juan Bautista-Cristo, tal relación es de semejanza por analogía y no por alegoría (Singleton, 1958: 33)¹⁰. Es decir, Beatriz en un segundo significado de lectura no es Cristo sino es *como* Cristo y la «donna» que la precede es *como* San Juan Bautista, no San Juan. Dante habría establecido un ejemplo de proporción analógica basado en la semejanza de dos relaciones; habría creado, por consiguiente, sólo una analogía formal. Pero este autor se da cuenta de que la cuestión no puede quedar zanjada sólo en estos términos y de que exige un tratamiento más atento teniendo en cuenta otros pasajes del «libello» y de la obra de Dante. Por ello, tras sustentar la tesis de la analogía formal de relaciones y entender que la muerte de Beatriz en el universo del «libello» es análoga a la muerte de Cristo en el universo cristiano¹¹, no deja de considerar, sin embargo, que en la figura de Beatriz, gracias a la analogía, se produce un traspaso de valores del término comparante al objeto comparado de forma que aquélla adquiere un valor semejante al de Jesucristo: «la presenza «sotterranea» di tale somiglianza [la de Cristo], impedisce poi che le parole di Geremia, *Quomodo sedet sola civitas plena populo! facta esta quasi vidua domina gentium*, suonino troppo elevate e sacrali per essere l'annuncio della morte di una creatura mortale» (Singleton, 1958: 35). Y también cuando observa que en el Antiguo Testamento tanto los profetas como los salmos habían hablado más de una vez de Cristo como de nuestra *salus*, Singleton pone en evidencia cómo Dante en el *De Monarchia* se refiere a Cristo con la expresión *salus hominum salutabat*, que en el capítulo XI de la *Vita Nuova* dedica a Beatriz: *quando questa gentilissima salute salutava*.

Los intertextos evangélicos citados y las palabras del dios Amor (XXIV, 4), por tanto, hacen que nos preguntemos si en ellos se supera el mecanismo de la analogía formal y del mero paralelismo de relaciones externas, pudiéndose

¹⁰ En la *Vita Nuova* se delinea, sin embargo lo que más tarde será la concepción alegórica figurada de la *Commedia*. Así Gorni observa que el reiterado intertexto evangélico que permite establecer entre Beatriz y Cristo una analogía, hace de ella «un'autentica figura di Cristo in terra» (1996: XLI), considerando que «non sia abusivo applicare anche al prosimetro la categoria di realismo dantesco teorizzata da Auerbach. Tanta, pur tra tante mistificazioni, è la verità della storia, proiettata in una dimensione escatologica» (1996: XLIV). Ver igualmente M. Picone, *La «Vita Nuova» tra autobiografia e tipologia*, en *Dante e le forme dell'allegoresi*, Ravenna, Longo 1994; A. D'Andrea, *L'allegoria dei poeti. Nota a «Convivio» II, 1*, en *Dante e le forme dell'allegoresi*, Ravenna, Longo 1987; R. Scrimieri, *Lírica, autobiografía y alegoría en la «Vita Nuova»*, en «Cuadernos de Filología Italiana», 6, 1999.

¹¹ «Infatti, come la morte di Nostro Signore Gesù Cristo (nella concezione medievale) sta al centro dell'universo cristiano, stabilendo che cosa significhi *ora* e che cosa significhi *allora*; e come tanto le cose che vengono prima della sua morte quanto le cose che vengono dopo, puntano ad essa: così è la morte di Beatrice nel microcosmo della *Vita Nuova*, in cui Beatrice è presente come Cristo è presente nel mondo reale che ha per autore Dio» (Singleton 1958: 38).

pasar a una analogía *entis* por la que se transfieren al objeto comparado valores del término comparante, en la línea del pensamiento analógico de San Agustín que llega hasta Dante, además de a través de la obra de ese santo, del Pseudo Dionisio y de San Buenaventura. Según esta concepción Beatriz se convertiría en *exemplum*, en *speculum* de Cristo. A Dios no se le puede ver cara a cara; en la tierra sólo se puede vislumbrar algo de su esencia en aquellas imágenes que son su reflejo o espejo; de ahí el significado de Beatriz «come specchio di attributi divini», según la noción de la analogía *entis* en la línea de interpretación de Mazzoni (1958) e «intesa quale forma di conoscenza dell'uomo in quanto *imago Dei* e di Dio in quanto essere fuori dell'esperienza» (Corti, 1993: 58)¹².

Los intérpretes no han ido más allá de esta constatación en la interpretación de los pasajes en que de un modo explícito o implícito Dante pone en relación a Beatriz con Cristo: la analogía *entis* llevaría de un modo más o menos velado a la transfiguración de Beatriz en el sentido de la manifestación de lo divino en lo humano, algo que en el dogma cristiano se representa por la segunda persona de la Trinidad¹³. Aunque no debemos olvidar, sin embargo, que Dante no establece de modo explícito la posibilidad de que un aspecto de lo divino se manifieste bajo la forma de una mujer sino que lo hace, como hemos visto, a través de sutiles alusiones cristológicas del intertexto y cuando lo hace de un modo más explícito, como en el caso del capítulo XXIV, recurre a un enunciado indirecto —no es él¹⁴ sino el dios quien lo enuncia— y a un retórico juego de palabras, situando significativamente la analogía en los límites fluctuantes entre el nivel visionario y el mítico retórico: en los límites, según la mentalidad medieval, entre realidad y ficción, entre la analogía puramente formal —aquella en que no se produce un transpaso de los componentes del término comparante al objeto comparado— y la analogía *entis*.

El problema que se trasluce del capítulo XXIV y de las restantes e implícitas alusiones cristológicas es que Beatriz es intuía por Dante como manifestación en la tierra de la segunda persona de la Trinidad, como manifestación del verbo divino, dándose entrada con ello de un modo sutil a la posibilidad de

¹² Sobre el problema de la analogía *entis* en Dante, Francesco Mazzoni (1997: 93-132).

¹³ Por eso en la interpretación que Carlos López Cortezo hace de Beatriz como alegoría de la poesía, la posibilidad de la transposición del rasgo de divino a Beatriz a partir del juego de la analogía, aporta a la poesía de Dante la cualidad fundamental diferenciadora que el autor quiere otorgarle en relación con la poesía del pasado, considerando Dante como poesía del pasado no sólo la de los poetas italianos y provenzales que le han inmediatamente precedido, sino también la gran poesía de la antigüedad clásica, que alcanza las cualidades más altas que una poesía «humana» puede lograr; una poesía que canta el nivel más elevado de la condición natural del ser humano pero que se detiene donde precisamente comienza la suya, en el canto a la condición sobrenatural del hombre, haciéndola, así, una poesía «divina». Los juegos analógicos entre Beatriz-poesía y Cristo como «verbo» divino transponen la poesía de Dante —la futura poesía de la *Commedia*— en clave de lo divino.

¹⁴ Por eso, este pasaje ha sido interpretado y excusado por la crítica como «un piccolo episodio galante [que] compendia la storia di una redenzione annunciata» (Gorni 1996: 264), y que se lee por la mayoría de los intérpretes desde la evidente interpretación metapoética.

que lo femenino se muestre como manifestación de un aspecto de la divinidad misma. Esto es algo que va más allá de lo que dirá Dante de modo totalmente explícito acerca de Beatriz en el capítulo XXIX. En ese capítulo, más de acuerdo con la formulación ortodoxa del dogma trinitario, Dante explica la relación analógica que existe entre Beatriz y el número nueve; ella es *como* un nueve, más aún es un nueve¹⁵, relación que analógicamente la convierte en un producto del tres, es decir, en un producto de la Trinidad, en un milagro de Dios, pero que como producto también la excluye del ámbito divino trinitario, compuesto del Padre, Hijo y Espíritu Santo. Se apunta pues en la *Vita Nuova* con las implícitas alusiones a la semejanza de Beatriz y de Cristo a una velada alusión a la posibilidad de la cuaternidad como símbolo de la divinidad, en el sentido de que en el proceso trinitario de la vida interior divina se hace posible también la presencia del principio femenino.

La posibilidad de que lo femenino se situara en un ámbito cercano a lo divino trinitario ya había sido considerada por la teología del tiempo en que Dante vive, a través del culto a la Virgen María y de la enseñanza de San Bernardo. Y como Reina coronada del cielo, al lado de Dios Padre, aparece en muchas representaciones iconográficas de la época. Pero el dogma religioso nunca consideró que para la generación del dios Hijo en el seno mismo de la vida trinitaria era necesaria a Dios Padre la presencia del principio femenino, de una diosa Madre, de la que naciera ese Hijo; esta idea queda excluida del pensamiento cristiano como lo había sido de la religión judía¹⁶. El cristianismo medieval considera inconscientemente al dios Hijo engendrado exclusivamente de dios Padre sin la mediación de lo femenino y necesitando sólo de la mujer madre en el momento de su encarnación y de su rebajarse a la materia. En este sentido y en relación con el arquetipo trinitario que rige en la *Vita Nuova* como símbolo del proceso interior que en ella se representa, hay en Dante una oculta tensión a romper ese esquema en favor del arquetipo de la cuaternidad, en el sentido de tratar de incluir al cuarto excluido, el principio femenino. Beatriz no sólo sería un milagro de Dios, una creatura excelsa pero externa a la vida divina, sino que las alusiones implícitas que la hacen *imago* de Cristo la convertirían en *imago Dei*, la harían *como* Dios. Lo atrevido de esta postura radica en que, en la línea del pensamiento analógico agustiniano, que en el *De Trinitate* se esfuerza por encontrar en el hombre *vestigia Trinitatis* para poder considerarlo hecho a imagen y semejanza de Dios (Corti, 1993: 54), Dante es-

¹⁵ «/.../ ma più sottilmente pensando, e secondo la infallibile veritate, questo numero fue ella medesima; per similitudine dico, e ciò intendo così». /.../ «questa donna fue accompagnata da questo numero del nove a dare ad intendere ch' ella era uno nove, cioè un miracolo, la cui radice, cioè del miracolo, è solamente la mirabile Trinitade» (XXIX, 3).

¹⁶ A este carencia atiende y suple el dogma de la Asunción de la Virgen María en cuerpo y alma al cielo, proclamado en 1950. Este dogma consagra simbólicamente la definitiva redención de la materia por parte del pensamiento cristiano y el intento de integración en la vida de la trinidad divina cuanto la Virgen María representa como principio femenino y criatura terrenal.

tablecería la semejanza, la *imago Dei*, en una mujer. El principio femenino entraba en juego en el sistema del pensamiento medieval bajo la forma de la mujer, como criatura y materia, a través de la figura de María: ella es el medio para que el hijo de Dios se encarne (sin que entremos a considerar en este momento los aspectos negativos que para ese pensamiento tenía la mujer debido a su nefasta participación en la caída del primer hombre). Ahora, el principio femenino, representado por Beatriz, es visto por Dante como *imago Dei*, algo que si no era estrictamente heterodoxo en el pensamiento teológico del momento tampoco era aceptado de un modo pacífico. Ciertamente se consideraba que el alma del hombre había sido creada a imagen y semejanza de Dios pero también había quienes dudaban de que la mujer tuviera alma, cosa que significaba tanto dudar de que la mujer hubiera sido creada a imagen y semejanza de Dios como considerar que en Dios quedaba excluido el componente femenino. Dante convirtiendo a una mujer en *imago Dei* está enfatizando el aspecto femenino de la divinidad y por tanto el aspecto femenino de su propia alma hecha a imagen y semejanza de Dios.

Desde el punto de vista del proceso de individuación de Jung hay algo importante que merece ser considerado a propósito del hecho de que Dante se atreva a insinuar la posibilidad de que una mujer, que no es la Virgen María, sea no ya la mediadora entre él y Cristo sino *speculum*, imagen misma de Cristo en la tierra. En lenguaje arquetípico significaría que una mujer simbolizaría no ya el arquetipo del ánima sino que se mostraría como manifestación de un aspecto del sí-mismo, el centro regulador que impulsa el desarrollo total de la conciencia¹⁷. En este sentido, Jung era consciente del peligro que corre todo sistema explicativo, como lo es el de la individuación, de ser interpretado de un modo rígido y de que se consideraran las fases y manifestaciones arquetípicas que lo componen como compartimentos estancos y secuencias inamovibles. Nada de eso ocurre en el desarrollo de una conciencia y en este aspecto el centro regulador y la potencia que la llevan a su realización, el sí-mismo, está presente y se manifiesta en todo impulso y energía que mueve a cualquiera de los arquetipos en las diversas fases de la individuación. En la secuencia donde se narra cómo sobrevino al protagonista «una imaginazione d'amore» (XXIV, 2), el dios Amor, símbolo de la sombra benéfica y personificación del sentimiento, intuye a Beatriz, al establecer entre ella y Cristo una analogía, como manifestación de un aspecto del sí-mismo, el lado femenino de Dios, una intuición que complementa la imagen trinitaria masculina y patriarcal cristiano medieval y que libera y sacraliza los contenidos inconscientes vinculados con el eros y con el principio femenino, en una tensión de la conciencia por la totalidad.

¹⁷ Jung rechaza la concepción de una compartimentación estanca de los arquetipos, sosteniendo que el sí-mismo, el centro irradiador y regulador de la conciencia, puede manifestarse a través de diferentes arquetipos como la sombra o el ánima. «La proyección sobre lo femenino opuesto contiene el *anima* y ocasionalmente también al "sí mismo"» (*La psicología de la transferencia*: 110).

3. En el capítulo XL la alusión a la pasión de Cristo —la narración hace referencia al tiempo de la semana santa («in quello tempo che molta gente va per vedere quella imagine benedetta la quale Iesu Cristo lasciò a noi per es-sempio de la sua bellissima figura» (XL, 1))— así como la presencia implícita del pasaje evangélico de los discípulos de Emaus, establecen una vez más en la *Vita Nuova* una relación analógica entre la figura de Beatriz y la de Cristo y plantean la cuestión acerca del significado de la ignorancia de los peregrinos en un segundo nivel de lectura¹⁸.

Si aceptamos, en la línea que hemos venido haciendo, que Dante en este pasaje está estableciendo una analogía *entis* entre Beatriz y Cristo, pensamos que lo que está intuyendo e imaginando mediante este procedimiento es algo que posiblemente no se formulara de un modo consciente, tal como ahora lo hacemos desde la perspectiva de la psicología profunda y del proceso de individuación: la proyección del sí-mismo, que es la proyección de la divinidad o de aspectos de la divinidad, en un símbolo individual que además es portador de los componentes femeninos inconscientes emergidos a la luz de la conciencia.

Los peregrinos desconocen, en su camino hacia la «vera icona», hacia la verdadera efigie de Cristo, grabada en el sudario de la Verónica guardado en Roma, que en Florencia ha nacido, vivido y muerto alguien que ha sido también una «vera icona», una verdadera imagen de Cristo. Y Dante, que lo sabe, no realiza ni realizará el viaje que aquéllos están haciendo a Roma¹⁹: ellos, en la búsqueda del símbolo atractivo y transmutador de la energía en el itinerario hacia el centro de sí mismos, hacia el sí-mismo —que es la imagen de Dios en el alma— acuden al símbolo que la autoridad externa les ofrece. El protagonista de la *Vita Nuova*, sujeto de un proceso de individuación, que es un proceso de creación de sí mismo como individuo singular, diferenciado de la opinión y de los símbolos colectivos, será movido y atraído por el símbolo que le presenta su propia actividad simbólica, el símbolo nacido de la síntesis que la imaginación y la intuición fraguan a partir de los componentes conscientes e inconscientes de la psique.

El asumir el propio símbolo en lugar del que ofrece la autoridad religiosa externa no implica, tras el periodo de purificación que ha significado el luto

¹⁸ El rasgo que define a los peregrinos, además del de pensativos («pensosi»), mientras atraviesan Florencia camino de Roma, es el de la ignorancia: «e non ne sanno neente (XL, 2)»; desconocen lo que ha ocurrido en la ciudad: el nacimiento, vida y muerte de Beatriz. Esta ignorancia hace que atraviesen indiferentes un espacio marcado por el dolor («la dolorosa cittade») mientras que si supieran cuanto en ella ha ocurrido no podrían dejar de hacerlo sin mostrar turbación: «Io so che s'elli fossero di propinquo paese, in alcuna vista parrebbero turbati passando per lo mezzo de la dolorosa cittade (XL, 3)».

¹⁹ Gorni a este respecto observa: «Anche Beatrice, come la Veronica, è *esempio* di Cristo. Morta lei, nella seconda parte del libro è proprio la Veronica la sua speculare proiezione terrena: se si vuole, la sua traccia analogica. Ma Dante non sarà pellegrino alla volta della cosiddetta Vera-Icona di Cristo: "A te convien tenere altro viaggio" (*Inf.* I 91), parole di Virgilio che suonano quasi costume alla geniale scoperta del *libello*» (1996: XLIV).

por la muerte de Beatriz, el riesgo de inflación de la conciencia ni el de que la propia subjetividad se erija en único punto de referencia del yo, en detrimento de un espacio de objetividad que el símbolo externo colectivo garantiza. La objetividad se consigue y mantiene en la conciencia desde el momento en que el yo se instala en un punto central equidistante entre el principio masculino consciente y el femenino inconsciente, un punto, que en el lenguaje del «libello» estaría representado por las enigmáticas palabras que el dios Amor, como símbolo del sí-mismo, dirige a Dante en la visión del capítulo XII: «Ego tanquam centrum circuli, cui simili modo se habent circumferentie partes; tu autem non sic» (XII, 5). El sujeto, según progresa la dinámica narrada en el «libello», va alcanzando ese punto que le permite situarse en el centro equidistante de las diversas fuerzas y de las contrapuestas funciones que estructuran la conciencia.

En la dialéctica que se establece en la *Vita Nuova* entre símbolo colectivo y símbolo individual creemos que Dante consigue un delicado equilibrio. Sabemos que, desde el punto de vista de la concepción religiosa medieval, la analogía *entis* «Beatriz-Cristo» —analogía que desde la perspectiva de la individuación junguiana prueba que Beatriz en determinados momentos también es símbolo del sí-mismo— está lindando con la heterodoxia. Dante trata de salvaguardar la ortodoxia de su opción individual y de lo que Beatriz representa al dejar entrever veladamente que ella es una imagen de Cristo, como lo es el símbolo colectivo de la «vera icona» custodiado en Roma. Dante no sustituye explícitamente a Beatriz por Cristo cosa que sería inadmisibles para la mentalidad cristiana sino que de un modo implícito la constituye en su espejo o imagen, algo que cae dentro de los límites permitidos según la concepción analógica cristiano medieval²⁰.

Pero esto no obsta para que Dante deje planteada la cuestión —de repercusiones graves para la relación entre el individuo y la autoridad religiosa²¹— sobre la oposición entre símbolo colectivo y símbolo individual: entre el poder atractivo y transmutador de los símbolos externos que la autoridad ofrece al individuo y el de los símbolos creados por la actividad simbólica de la imaginación individual pues la experiencia demuestra que el poder de atracción y de transmutación de la energía, inherente a los símbolos, es eficiente cuando las

²⁰ Pero el paso hacia esa sustitución es pequeño. Ambos, Cristo —símbolo del sí-mismo— y Beatriz —símbolo del ánima, mediadora del sí-mismo pero símbolo también de este último arquetipo— representan algo poderoso y desconocido que emerge de lo inconsciente: el poder de Cristo reconocido y consagrado por la autoridad religiosa colectiva mientras que el poder del símbolo de Beatriz, paralelo al de Cristo, fruto de la actividad simbólica individual, no reconocido y autorizado por la autoridad, sólo puede formularse del modo velado con que Dante lo hace en la *Vita Nuova*.

²¹ «Como sabemos, la época cristiana ha cumplido progresos extraordinarios en la supresión de la formación individual de símbolos. En la medida en que la intensidad de la idea cristiana comienza a disminuir, cabe esperar que vuelva a animarse la formación individual de símbolos. Evidente prueba de ello podría ser el aumento casi increíble de las sectas desde los siglos XVIII, el siglo del “Iluminismo”» (*Energética psíquica y esencia del sueño*: 59).

imágenes que lo componen forman parte, se encarnan en la propia experiencia y en la propia base instintiva, afectiva y emocional²².

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALIGHIERI, D. (1993): *Dante Alighieri. Vita nuova*, Premessa di Maria Corti, Introduzione e cura di Manuela Colombo, Milano Feltrinelli.
- (1996): *Dante Alighieri. Vita Nova*, a cura di Guglielmo Gorni, Torino, Einaudi.
- CORTI, M. (1993): *Percorsi dell'invenzione. Il linguaggio poetico e Dante*, Torino, Einaudi.
- DE ROBERTS, D. (1980): *Introduzione*. En *La Vita Nuova*, a cura di Domenico De Robertis, Milano-Napoli, Ricciardi.
- JUNG, C. G. (1995): *Energética psíquica y esencia del sueño*, Barcelona, Paidós.
- (1993): *La psicología de la transferencia*, Barcelona, Paidós.
- (1957): *Psicología y alquimia*, Buenos Aires, Santiago Rueda Editor.
- (1994): *Tipos psicológicos*, Barcelona, Edhasa.
- MAZZONI, F. (1997): *Il 'trascendentale' dimenticato*, en *Omaggio a Beatrice (1290-1990)*, a cura di Rudy Abardo, Firenze, Le Lettere.
- MEIER, C. A. (1996): *Wolfgang Pauli y Carl G. Jung. Un intercambio epistolar 1932-1958*, Madrid, Alianza.
- SINGLETON, CH. S. (1958): *Saggio sulla «Vita Nuova»*, Bologna, Il Mulino.

²² Ante la exterioridad de los símbolos del dogma cristiano, incomprensibles en su forma paradójica, «la persona afectada no puede comprender, porque nunca experimentó que las imágenes sagradas constituyen una riqueza interior suya y porque nunca se dió cuenta de que existe una afinidad entre tales imágenes y la estructura de su propia alma» (*Psicología y alquimia*: 27).